

LA CONDICIÓN VULNERABLE (UNA LECTURA DE EMMANUEL LEVINAS, JUDITH BUTLER Y ADRIANA CAVARERO)

JOAN-CARLES MÈLICH

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: El objetivo de este artículo es mostrar la fecunda recepción que la ética de Emmanuel Levinas tiene en dos filósofos contemporáneas: Judith Butler y Adriana Cavarero. En la primera parte se expone la filosofía de Levinas atendiendo tanto a su crítica de la noción de «intencionalidad» de Husserl como a la importancia que tiene para él la obra de Rosenzweig. En la segunda se muestra la influencia de la noción de «rostro» de Levinas en la crítica que Judith Butler realiza de los marcos morales. Finalmente, en la tercera parte se presenta la noción de «inclinación» de Adriana Cavarero y se pone de manifiesto la herencia que también aquí recibe de Levinas.

PALABRAS CLAVE: intencionalidad, ética, moral, vulnerabilidad, compasión, rostro, inclinación.

313

The Vulnerable Condition (a Reading of Emmanuel Levinas, Judith Butler and Adriana Cavarero)

ABSTRACT: The aim of this article is to show the fertile reception that Emmanuel Levinas's ethics have on two contemporary philosophers: Judith Butler and Adriana Cavarero. The first part present Levinas's philosophy paying attention both to his criticism of Husserl's notion of "intentionality" and the significance that he gives to Rosenzweig's work. The second part shows the influence of Levinas's notion of "face" on Judith Butler's criticism of moral frameworks. Finally, the third part presents Adriana Cavarero's notion of "inclination" and shows the inheritance from Levinas in this aspect.

KEYWORDS: Purpose, ethics, morals, vulnerability, sympathy, face, inclination.

«La vida es una historia contada por un idiota,
llena de ruido y de furia, que nada significa».

W. SHAKESPEARE, *Macbeth*

1. Pórtico

La recepción de la obra del filósofo Emmanuel Levinas en el pensamiento contemporáneo no ha sido tarea fácil. A veces se ha interpretado su pensamiento como una forma de humanismo en el que se incorpora una llamada a la responsabilidad, olvidando que su origen es la experiencia traumática de los campos de exterminio nazis. Por ello no es casual que, desde su escrito inicial acerca de la filosofía del hitlerismo hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pasando naturalmente por *Totalidad e infinito*, toda su producción filosófica fluya bajo los efectos de esta terrible experiencia. El motivo de este ensayo es mostrar algunas de las posibilidades de la ética de Levinas en el momento presente. Para ello se acudirá a dos pensadoras sugerentes y fértiles: Judith Butler y Adriana Cavarero. Tanto la primera como la segunda han subrayado uno de los aspectos de su pensamiento que resultan más interesantes: la *vulnerabilidad*.

La vulnerabilidad (de *vulnus*, «herida») implica dependencia, relación. Un ser vulnerable es el que puede ser herido y que, por eso, no es capaz de sobrevivir al margen de la atención y de la hospitalidad de otro, al margen de la compasión. Pero lo que resulta decisivo es que, según una antropología de la vulnerabilidad, no existe posibilidad de superar este estadio de dependencia. Somos, desde el inicio, seres necesitados de acogimiento porque somos finitos, contingentes y frágiles, porque en cualquier momento podemos rompernos, porque estamos expuestos a las heridas del mundo.

2. Emmanuel Levinas: *La demanda del rostro*

Como el propio filósofo advierte repetidamente, su punto de partida puede resumirse en esta idea: la filosofía de Parménides a Hegel –o de Jonia a Jena, como diría Franz Rosenzweig– ha sido un ontología. En Levinas este término hace referencia a la atmósfera que ha dominado el pensamiento occidental, una atmósfera consistente en reducir «lo Otro» a «lo Mismo», esto es, la exterioridad a la interioridad. En otras palabras, hemos heredado una filosofía asimiladora, que no ha permitido ni fisuras, ni disidencias, ni anomalías. No hay alteridad en esta tradición ontológica. Aquí todo está en todo, nada es exterior a nada y todo tiene sentido.

¿Es posible romper con la ontología? Este será el reto de la obra de Levinas, una obra heredera de Rosenzweig, Husserl y Heidegger, pero también de la Biblia, de las tragedias de Shakespeare, de Dostoievski, de Bergson y de Celan, entre otros. A partir de su lectura surge el

interrogante: ¿cómo quebrar la totalidad que ha impuesto la filosofía occidental? Aunque Martin Heidegger escribe al principio de *Ser y tiempo* que la pregunta por el *ser* ha caído en el olvido (Heidegger, 2003: 25) para mostrar precisamente el peligro del pensamiento metafísico que ha reducido el ser al ente, es posible pensar, con Levinas, que lo que ha sido realmente olvidado en Occidente es el *estar-ahí*, la ética, la respuesta *al y del* otro: la «santidad». Levinas entiende por «santidad» la preocupación por el otro, una preocupación que es más importante que uno mismo. Nuestra humanidad consiste en dar preeminencia al otro, y eso es absurdo (Levinas 2006: 193). La ética es absurda.

Si hay una tesis que se repite hasta la saciedad en la obra de Levinas es precisamente esta: la ontología –y, podría añadirse, también la moral, que no es más que una forma cruel de ontología– es la negación de la ética. Como vamos a ver, la ética es la ruptura de la categoría, es el desempalabramiento del yo y del mundo, es la imposibilidad de la comprensión, es el vértigo del sentido, es la respuesta adecuada que nunca lo es del todo. Levinas suele citar el libro del Génesis (4, 9-10) para mostrar precisamente la oposición entre *ética y ontología*. Yaweh le pregunta a Caín: «¿Dónde está tu hermano?». Y Caín responde: «¿Acaso soy el guardián de mi hermano?». Para Levinas, la respuesta de Caín es sincera, pero le falta la ética. Pura ontología: yo soy yo y tú eres tú, somos seres ontológicamente separados. Puede enlazarse esta cita del Génesis con unos versos de Paul Celan que Levinas sitúa al inicio del capítulo titulado «La substitución» en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: «Yo soy tú cuando yo soy yo» (Levinas, 1987: 163). Queda claro, pues, que la oposición de Levinas a la ontología, y más concretamente a Heidegger, es absoluta: «Nos oponemos, pues, radicalmente también a Heidegger, que subordina la relación con el Otro a la ontología» (Levinas, 1977: 111).

Pero, además de la ontología, hay que liberarse también, para comprender el pensamiento de Levinas, del principio básico de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad. Este es otro de los aspectos sobre los que el pensador lituano vuelve una y otra vez desde sus primeros libros, hasta el punto de que podría considerarse la fenomenología de Levinas como una crítica radical a la intencionalidad husserliana, porque si Husserl tiene razón no es posible la respuesta ética, porque el rostro no puede aparecer sino en la ruptura de la intencionalidad.

Pero vayamos paso a paso. En primer lugar habría que elucidar qué entiende Husserl por «intencionalidad». En la «Quinta» de sus *In-*

vestigaciones lógicas, Husserl ya se refiere a esta cuestión (Husserl, 1982). Después volverá sobre ella en el primer volumen de las *Ideas*. Escribe aquí: «La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia». Y más adelante sigue diciendo Husserl: «Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ‘ser conciencia de algo’. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear de un objeto deseado, etc.» (Husserl, 1985: § 84).

Pero de la cuestión de la intencionalidad en relación con el encuentro con el otro, Husserl se ocupó especialmente en la «Quinta» de las *Meditaciones cartesianas*. Se refiere aquí al otro como un «alter ego». Por ejemplo, escribe en el § 43: «Yo tengo experiencia de los otros, en cuanto otros que realmente son, en las multiplicidades variables y concordantes de la experiencia y, por una parte, los experimento como objetos del mundo (*Weltobjekte*), no como meras cosas naturales (*Naturdinge*) (si bien en algún respecto, también como tales cosas)» (Husserl, 1979: 152). Y más adelante: «Tengo que atenerme, imperturbable, a lo siguiente: todo sentido (*Sinn*) que algún ser tiene y puede tener para mí, tanto según su “qué”, como según su “es y es en realidad”, es un sentido *en* o bien *desde* mi vida intencional, desde las síntesis constitutivas de esa vida: un sentido que se aclara y se descubre para mí, en los sistemas de verificación concordantes» (Husserl, 1979: 153).

En su obra *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Levinas lee la intencionalidad husserliana como un *modelo de la luz*: «Toda intención es una evidencia que se busca, una luz que tiende a hacerse. Decir que a la base de toda intención –incluso afectiva o relativa– se encuentra la representación equivale a concebir al conjunto de la vida espiritual desde el modelo de la luz» (Levinas, 2009: 54). Y, como es lógico, se separa de ella. Desde el conocimiento, la representación o la intencionalidad no puede haber auténtica relación con el otro: «Una relación o una religión [el tiempo] que no está estructurada como saber, es decir, como intencionalidad» (Levinas, 1993: 68). De todo ello se ocupará intensamente en uno de sus libros más bellos, *El tiempo y el Otro*.

Su tesis queda claramente formulada y explicitada desde el principio: «La tesis principal que aparece en *El tiempo y el Otro* consiste,

en cambio, en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con aquello que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia, o con aquello que, siendo de suyo infinito, no se dejaría comprender» (Levinas, 1993: 69). Para Levinas el tiempo es relación, pero una relación no intencional, una relación que no «comprende» al otro. Es necesario insistir en esta idea: no se puede a partir de la razón o del conocimiento –tampoco del reconocimiento– para entrar en relación con el otro en tanto que Otro. La razón es solipsista, aunque Husserl lo niegue. El solipsismo es la estructura misma de la razón porque no soporta que nada quede fuera de ella. Su luz lo comprende todo, lo aprehende todo. Así: «La razón con encuentra jamás otra razón con quien hablar. La intencionalidad de la conciencia permite distinguir al yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor» (Levinas, 1993: 105). Levinas no puede ser más explícito en su crítica a la noción de «alter ego» de Husserl cuando escribe: «El otro en cuanto otro no es solamente un alter ego, es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma» (Levinas, 1993: 127).

317

Levinas no acepta la intencionalidad de Husserl porque en el fondo reduce lo Otro a lo Mismo, es decir, a la «presencia». Aunque parezca que no es así, que es todo lo contrario, la intencionalidad no respeta la exterioridad. En *Totalidad e infinito* Levinas escribe de forma insistente sobre esta cuestión: «La intencionalidad, en la que el pensamiento sigue siendo adecuación al objeto, no define la conciencia en su nivel fundamental» (Levinas, 1977: 52-53). Y en una nota a pie de página, escribe: «Al abordar al final de esta obra [se refiere, claro está, a *Totalidad e infinito*] relaciones que situamos más allá del rostro, encontramos acontecimientos que no pueden ser descritos como *noesis* apuntando a *noemas*, ni como intervenciones activas que realizan proyectos, ni tampoco como fuerzas físicas aplicándose sobre masas» (Levinas, 1977: 54). Y sigue diciendo: «Si las relaciones éticas deben conducir la trascendencia a su término, es porque lo esencial de la ética está en su *intención trascendente* y porque toda intención trascendente no tiene la estructura *noesis-noema*» (Levinas, 1977: 55). Podemos aportar más ejemplos. En un texto del año 1962, dice lo siguiente: «La relación con el otro no tiene, de inmediato, la estructura de la intencionalidad. No es apertura a..., intención de..., que es ya apertura al ser e intención de ser. Lo absolutamente otro no se refleja en una

conciencia, resiste a la indiscreción de la intencionalidad» (Levinas, 2001: 96).

En resumen, a diferencia de Husserl –así como de Sartre, que sería el fenomenólogo más fiel a Husserl en este sentido–, Levinas considera que lo que hace la intencionalidad es, en el fondo, convertir al otro en un producto de la conciencia. La intencionalidad es indiscreta, hace del otro una forma de interioridad, porque es la conciencia lo que «le da sentido» (*Sinngebung*). Ciertamente, la afirmación más fecunda de Husserl es que «el objeto de la representación se distingue del acto de la representación» (Levinas, 1977: 142), pero mientras que para la ontología fenomenológica de Sartre esta es la prueba de la exterioridad del otro, para Levinas no es más que una muestra del poder de lo Mismo, porque para el filósofo lituano el objeto de la representación es, según la intencionalidad fenomenológica, interior al pensamiento, esto es, «cae, a pesar de su independencia, bajo el poder del pensamiento» (Levinas, 1977: 142).

Levinas sostiene repetidamente que la filosofía de Husserl es una filosofía de la luz, de la claridad, de la adecuación, de la inteligibilidad. Hay un poder del que piensa sobre lo pensado y en ese poder lo otro se desvanece como «Otro», como extraño. El otro, en cuanto *noema*, es una destrucción de su alteridad. Es inteligible. La conciencia intencional instauro la luz y borra la distinción entre el yo y el objeto, esto es, desaparece la diferencia entre el interior y el exterior.

La fenomenología de Husserl, pues, no permite la *relación ética* con el otro, pero tampoco la de Heidegger, porque «la preposición *mit* no es la que debe describir la relación original con otro» (Levinas, 1993: 79). No disponemos de espacio para considerar de forma pormenorizada la crítica de Levinas a Heidegger en este punto –algo que dejaremos para otra ocasión–, pero quizá quede suficientemente insinuada si atendemos a lo que el filósofo lituano escribe aquí: «El hombre no es solamente el ser que comprende lo que significa el ser, como quería Heidegger, sino el ser que ha entendido y comprendido el mandamiento de la santidad en el rostro del otro hombre» (Levinas, 2014: 134).

Será necesario cambiar radicalmente de registro y recurrir a un pensador a veces injustamente olvidado: Franz Rosenzweig; prestar atención a lo que había denunciado en su obra maestra *La estrella de la Redención*– y realizar un juicio sumarásimos a la tradición metafísica occidental (Mate, 1997). En el libro de Rosenzweig hay un radical rechazo de una cierta filosofía, el idealismo, porque efectúa un salto desde la verdad de la muerte hasta la verdad del concepto que no conoce la muerte, que la ignora. Para él, la experiencia terri-

ble de la Gran Guerra fue fundamental para configurar esta crítica, porque la filosofía pretende haber sumido a la muerte en la noche de la nada, pero no ha podido romperle su venenoso aguijón, «y la angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este aguijón desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía» (Rosenzweig, 1997: 44-45).

Rosenzweig acudirá al pensamiento judío para configurar su crítica a la tradición metafísica. El judaísmo no es un conjunto de normas, de creencias, fundadas en Dios, sino una forma de ser en el mundo. Ahora bien: ¿dónde radica el problema de la metafísica? ¿Por qué la metafísica tiene que ser desechada? La metafísica ha «doblado» el mundo para evitarnos la angustia ante la muerte; ha negado el tiempo y las transformaciones. Pero la experiencia de la muerte propia, así como de la muerte del otro, es absolutamente ineludible. Frente a la visión de la muerte de las «filosofías del todo» y de las «filosofías de la nada», para Rosenzweig la experiencia de la muerte abre la puerta a la filosofía de algo ineliminable.

A diferencia de lo que pensaba Hegel, para Rosenzweig el Todo es lo falso, es una mentira, y el idealismo es la filosofía que ha defendido el Todo, o la Totalidad (en palabras de Levinas). Una filosofía de la totalidad es aquella que no soporta la exterioridad, es aquella en la que todo encaja, en la que todo está definitivamente ordenado, en la que todo es transparente, en la que no hay ni misterio, ni duda, ni ambigüedades. Una «filosofía de la totalidad» es una filosofía metafísica, y la metafísica se ha caracterizado por querer englobar siempre lo real y especialmente el ser humano singular en un ideal de Totalidad en lo que todo adquiere un significado. Rosenzweig rompe con este ideal que postula la identidad perfecta entre lo real y el pensamiento (Mosès, 2005: 13). La guerra es lo que provoca la ruptura con esta tradición metafísica que ha concedido la primacía a un Logos omniabarcante que, supuestamente, da cuenta de la relación entre el ser y el pensamiento. Para Rosenzweig, la tradición del Logos es, al mismo tiempo, la tradición del Poder. Una tradición violenta y, más específicamente, cruel.

Todas las formas de metafísica se han basado en un prejuicio, en una concepción del mundo que ha creído que «lo que el mundo es» podía y debía ser explicado por otra realidad trascendente, por otra realidad oculta detrás o más allá de los entes, por una realidad sin tiempo, absoluta, eterna e inmutable. La filosofía occidental ha sido una metafísica porque no ha podido eludir la tradición que va de Parménides y Platón a Hegel, esto es, la división entre esencia y apariencia, entre lo inteligible y lo sensible, entre el ser y el aparecer,

entre lo profundo y lo superficial, entre el alma y el cuerpo, entre la razón y la pasión; una tradición en la que el primero de estos términos es el «bueno» y el segundo, el «malo». Y esto es lo que Rosenzweig rechazará, este recurso a la totalidad, al Todo, porque el Todo no puede dar cuenta de la muerte. El *Nuevo Pensamiento* de Rosenzweig considerará que el ser humano no es una simple singularización del género «hombre» (Levinas, 1997: 69).

La obra de Levinas recoge esta herencia de Rosenzweig y la lleva hasta las últimas consecuencias. Hay que hacer notar que resuenan, tanto en ella como en la de Levinas, temas de una «filosofía de la existencia» (Levinas, 1997: 73). Mundo, sufrimiento, muerte, sentido: el drama de la existencia humana (Levinas, 1997: 78). Para Levinas, Rosenzweig es un «pensador existencial», si con este término se entiende alguien que piensa contra la metafísica, contra el idealismo; en una palabra, contra Hegel. Levinas no solamente no puede pensar sin Rosenzweig sino que, además, reconoce su decisiva importancia para poder escribir *Totalidad e infinito*. De hecho, el «prólogo» con el que se inicia este libro puede leerse como un largo homenaje, como una «variación» de *La estrella de la Redención*. Pero Levinas añade, desde el principio, la ética. La pregunta que a él le interesa es: ¿cómo pensar la ética desde el horror vivido *en siglo xx*?

De hecho, esta cuestión se concreta en un tema dominante, quizá el único, que configura su pensamiento: ¿cómo deshacerse del yo? Y, en consecuencia, ¿cómo estar a la altura de lo que el otro me pide? Estas son las preguntas éticas, y cabe señalar que la primera es inseparable de la segunda. Las demás son propias de la ontología –y, en todo caso, de la moral, que, en definitiva, es una forma cruel de ontología. Para el pensador lituano, toda la preocupación de la filosofía se ha centrado en el conocimiento y en el ser: gnoseología y ontología. Pero la idea central que uno encuentra en el fondo del pensamiento levinasiano es que antes de todo conocimiento, antes de todo saber, se halla la ética. Y es aquí el lugar en el que se inscribe una suerte de «antifenomenología» del rostro, porque, en sentido estricto, como dirá Levinas en *Ética e infinito* –el diálogo que mantiene con Philippe Nemo–, el rostro no puede ser fenómeno: «No sé si se puede hablar de “fenomenología” del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece» (Levinas, 1991: 79).

Ahora bien, ¿qué es el rostro? ¿Qué significa «rostro»? Es, sin duda, una pregunta difícil porque cualquier definición de «rostro» (que corresponde a *visage*, en francés) ya nos va a alejar de él, de su sentido. Porque el rostro no se puede definir, porque no es fenómeno. En otras palabras, el rostro no podrá ni ser conocido ni ser recono-

cido, puesto que cuando el rostro se conoce ya se convierte en «cara», y entonces deja de ser una «demanda ética» para convertirse en una «categoría moral». El rostro no se puede definir porque no es, no es «ser», es lo que está «más allá del ser». El rostro escapa a la ontología; la quiebra, la resquebraja. El rostro no es, acontece, rompe la identidad del yo. El rostro es lo que no se puede comprender, es lo que no se puede asimilar. No puede ni contenerse ni reconocerse. Es verdad que el otro siempre es, de una forma u otra, una «imagen-de-otro», pero el otro, como rostro, es lo que rompe toda imagen, todo concepto y todo lenguaje. El rostro del otro no puede ser expresado, no puede ser «dicho». El rostro se halla más allá del *mythos* y del *logos*. Es «lo otro» de la palabra, lo radicalmente otro. No es posible describir el rostro, decirlo. No es posible hablar del rostro. El rostro no se puede concebir en términos de conocimiento o de representación, o incluso de mediación; por eso, el rostro no es ni *mythos* ni *logos*, sino *eros*. Como mostró el filósofo Marc-Alain Ouaknin en un hermoso libro dedicado a Levinas, *Méditations érotiques* (1992), el rostro es más diabólico que simbólico, porque la palabra del rostro ya no tiene vocación de síntesis, de una comprensión, no puede ser simbólica. Todo lo contrario, lo que el rostro provoca es una brecha, una grieta (*écart*), una diferencia que, precisamente porque no es ontológica sino ética, es *deferencia*.

321

Levinas nos enseña que la vista no puede dar cuenta del rostro, porque el rostro es lo que escapa a la visión. La visión es comprensiva, es fagocitadora; destruye la alteridad. No se puede acceder al rostro mediante la imagen, mediante la visión, porque el rostro no se ve, se oye. La ontología –y aquí debería añadirse también la moral, que no deja de ser una forma de ontología– habita el reino de la visión; la ética, en cambio, nace en la escucha. El Otro, como rostro, me llama, y esa llamada me inquieta, me transforma (muchas veces a mi pesar). Como dirá Levinas en *Ética e infinito* (1991: 80), habitualmente se ve al otro como un «personaje en un contexto», como una «cara». Nos hacemos una imagen física, social y moral del otro. Pero el otro, en su rostro, rompe toda imagen y toda representación. El rostro prohíbe toda representación y, en este sentido, la relación ética no es una variedad de la conciencia, sino todo lo contrario, es su cuestionamiento, un cuestionamiento que parte del otro, que me asalta, me demanda y me inquieta. Por eso el otro, en su rostro vulnerable, no es una proyección de mí, sino todo lo contrario, es lo que resquebraja todas mis proyecciones, todas mis intenciones, todos mis proyectos. Esta ruptura es instaurativa, es la que instaura la ética, la respuesta ética. Desde la perspectiva de Levinas, pues, el

sujeto es una interrupción en el orden del ser. Lo humano surge en la interrupción de la ontología. Éticamente somos seres descentrados, disimilados. El rostro expresa que hay un más allá de lo determinado, un más allá de lo ya establecido, un más allá de los proyectos, de *mis* proyectos. El rostro expresa que hay un infinito más allá de lo finito, un infinito que no puede quedar reducido a mi finitud. A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los posibles, la llama Levinas «fecundidad».

Cuando nos habla del «rostro del otro», Levinas no se refiere a una forma plástica, a una cara, sino a la desnudez (*nudité*), a la vulnerabilidad, a la radical soledad del otro que es una especie de prefiguración de su muerte. Se separa aquí Levinas, como en tantos otros lugares, de Heidegger. Es posible que este sea el punto central de su discrepancia con el filósofo alemán. La muerte no es *mi* muerte sino la muerte *del otro*. En Heidegger hay una ontología de la muerte, pero no una ética de la muerte. En su libro *Dios, la muerte y el tiempo*, Levinas escribe: «Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás» (Levinas, 1994: 126.) En la muerte del otro soy irremplazable. Soy yo el que tengo que responder de él. En ética, lo humano da comienzo en el momento en el que la vida del otro es más importante que la mía, en el momento en que soy capaz de *morir-por*. En otras palabras, para Levinas lo humano comienza con la «santidad» (*sainteté*). Ahora bien, hay que tener presente que la santidad no es una categoría teológica sino ética. No debe entenderse la santidad como la relación entre el hombre y Dios, sino como la relación ética humana. La santidad es el modo de responder *del* otro. Frente a una pregunta uno responde *a*, pero frente a una demanda tiene que responder *de*. El rostro es una interpelación, un aguijón que demanda sin hablar, sin palabras, sin imágenes, es aquello para lo que «no hay palabras».

Pero hay otra cuestión importante en la filosofía de Levinas que no debería olvidarse. Me refiero a su descripción de «lo femenino». También aparece esta noción ya en sus primeros escritos. En *El tiempo y el Otro*, especialmente su cuarta y última parte, Levinas dirá que la feminidad «se nos aparece como una diferencia que contrasta con todas las demás diferencias [...], como la cualidad misma de la diferencia» (Levinas, 1993: 74). El filósofo lituano critica la idea del amor como fusión, una idea que ha dominado la metafísica occidental desde Platón. «Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta para siempre. La relación no neutraliza ipso facto la alteridad, sino que la conserva. Lo patético de la voluptuosidad reside en el hecho de

ser dos. El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio» (Levinas, 1993: 129).

3. Judith Butler: *Vida precaria*

La decisiva influencia de la filosofía de Emmanuel Levinas en la obra de Judith Butler está fuera de toda duda. Para comprobarlo basta con prestar atención a algunas de sus obras más importantes, como por ejemplo *Deshacer el género*, *Vida precaria*, *Dar cuenta de sí mismo* y *Marcos de guerra*. Ahora bien, también es necesario advertir que, aunque la ética levinasiana es una presencia constante en su pensamiento, la filosofía de Butler no es una simple glosa de la del pensador lituano, sino mucho más. Butler «amplifica» la ética de Levinas, prestando atención a aspectos que este había dejado de lado o no había tratado suficientemente, como por ejemplo la política, el género, la sexualidad o los medios de comunicación.

La tesis central de Judith Butler podría formularse como sigue: lo que constituye la «humanidad de lo humano» es la relación que uno establece con lo «no humano», con lo infrahumano, con lo que ninguna definición de «humano» puede capturar. O, dicho de otra forma: es la relación con «lo que no es humano» lo que constituye lo humano de la existencia. No somos humanos por poseer una esencia, sea cual sea el nombre que esta adopte: alma, razón, dignidad, persona, etc. Lo humano no es el resultado de una especie de herencia metafísica, sino el producto de la relación que se establece con el otro. A diferencia de lo que suele creerse, este otro no es el que es como yo, el que se parece a mí, sino todo lo contrario, el que no lo es, el extraño, el extranjero, el *infrahombre*. Para Butler, lo humano no puede ser definido de antemano porque no se puede capturar con una gramática, porque no hay una esencia de lo humano. Lo humano es una respuesta, es la respuesta que damos a la apelación del otro.

¿Qué es lo que nos une no solo a los que la moral, o el derecho, o la religión, nos define como humanos, sino a todos, los humanos y los no humanos? ¿Qué es lo que nos une a los que supuestamente poseemos derechos y a los que únicamente tienen valor? Butler responde con acierto que no es la racionalidad o la dignidad lo que compartimos sino el dolor de la pérdida, la *experiencia de la pérdida*. Todos hemos vivido, en algún momento de nuestras vidas, esta experiencia de la ausencia. ¿Qué significa esto? Sencillamente que todos hemos experimentado el hecho de que alguna vez hemos

perdido a alguien para siempre. Somos seres en falta, seres de duelo, de luto, y esta pérdida no es algo que puede ser superado. Al contrario, se inscribe en nuestros cuerpos y nos acompañará siempre. Queremos creer que el sufrimiento es temporal, que es algo que tarde o temprano dejaremos de lado, que abandonaremos, pero no es así. El duelo es insuperable. Así pues, es la vulnerabilidad (no la racionalidad o la autonomía, como pensó la tradición metafísica) la que constituye nuestra condición.

De todas las relaciones que podemos establecer con los otros, pues, la más importante, la más decisiva, es la de la pérdida. Pero ¿en qué momento existe el duelo? Según Butler en el preciso momento en que aceptamos que la ausencia del otro nos cambiará, que su cambio no podrá ser establecido de antemano, y que su pérdida es definitiva. El duelo muestra que estamos expuestos a los demás, que somos radicalmente vulnerables y que esta condición de vulnerabilidad no puede ser exorcizada (Butler, 2006a: 37). El otro es una imagen que la gramática social (moral, política, jurídica, estética, científica, mediática) configura, pero el otro es sobre todo aquel que nos deshace, que nos desposee. El otro es el que nos rompe, el que quiebra nuestras expectativas, nuestras normas, nuestras imágenes del mundo y de nosotros mismos. La relación con el otro, si realmente es una relación ética, no puede ser nunca sólida, ni firme, ni segura.

Para comprender adecuadamente lo que la filósofa judía quiere decirnos es necesario prestar atención a su punto de partida: la condición corpórea de las subjetividades. El cuerpo es mortalidad, vulnerabilidad, fragilidad, heteronomía, ambigüedad. La piel, la carne, los sentidos, la memoria, el deseo, todo ello nos expone, nos saca de nosotros mismos y nos pone frente al otro. Por eso el cuerpo no es del todo nuestro, no es algo privado sino público. Mi vida está implicada en otras vidas. Mi vida no es completamente mía. Venimos al mundo necesitados de una hospitalidad y esta condición vulnerable no puede eludirse, no puede ser superada (Butler, 2006a: 44).

Dicho esto, ya podemos entrar a considerar algunas cuestiones relativas a la lectura que Butler lleva a cabo de la obra de Levinas. Al inicio de su libro *Vida precaria* se plantea la pregunta sobre qué forma de deliberación y de reflexión política habría que adoptar si consideramos a la vulnerabilidad como punto de partida, y su respuesta es radical: se trata de admitir que ninguna forma política es autosuficiente y soberana, que ningún control total puede ser asegurado, así como tampoco se puede tener como objetivo un control final (Butler, 2006b: 15). En todo ámbito público habita la indiferencia, esto es, se muestra y se oculta, se reconoce pero también se

ignora, se protege pero también se justifica. Y es en este punto en el que Butler declara su deuda con Levinas. Según ella, *Vida precaria* es una aproximación a una ética de la no violencia basada en la experiencia de la fragilidad de la vida. Levinas ha ofrecido una filosofía basada en una antropología de la precariedad en la que la presencia del rostro prohíbe matar. La violencia es el punto de partida de la ética (Butler, 2006b: 20). Ahora bien, Butler admite que detrás de la ética levinasiana persiste una teología, pero, a pesar de esto, su punto de vista es útil para un análisis cultural que describe lo humano como lo expuesto a la violencia, a la guerra, a la experiencia del mal. E insiste Butler en una idea fundamental, a saber, que el rostro del que habla Levinas no es necesaria ni exclusivamente un rostro «humano». Lo importante del rostro no es si es humano o no, sino la demanda de responsabilidad y de compasión, la expresión de su precariedad y de su vulnerabilidad.

A través del pensamiento del filósofo lituano, Butler cree que es posible observar algo fundamental en las sociedades contemporáneas: el hecho de que las formas dominantes de representación (medios de comunicación, publicidad, cine, fotografía, etc.) deben ser destruidas para que la precariedad de la vida pueda ser aprehendida. Toda esfera pública está constituida por lo que aparece, por lo que es representado, por lo que se considera, en un momento determinado, *real*. Pero, al mismo tiempo, también hay en esta misma esfera de representación un ocultamiento, un desinterés, un olvido, una indiferencia, una negación. ¿Negación de qué? De otras vidas, de otras formas de vida, de otros modos de ser (Butler, 2014).

En su libro *Dar cuenta de sí mismo*, Butler escribe que en el momento en que uno quiere responder a la pregunta «¿cómo debería tratar al otro?», está atrapado en un horizonte de significado que le dice a priori quién es ese otro al que se debe responder y cómo se debe hacer. En otras palabras, el otro, en la relación social, solo aparece (o es representado) en función de un «marco» en el que es posible aprehenderlo. Así pues, «las normas actúan no solo para dirigir mi conducta, sino para condicionar la posible aparición de un encuentro entre otro y yo» (Butler, 2009: 41). Esta es una idea importantísima. El otro es «reconocido» dentro de un conjunto de normas que son «ontológicas», esto es, que dirigen su «reconocibilidad». La moral no permite ver singulares, nombres propios. La moral es una «lógica» y, como tal, es ciega para el rostro. Únicamente es capaz de mostrar «caras», es decir, «personajes en contextos». Detengámonos un instante en este punto porque me parece que es decisivo en la argumentación butleriana, así como en su lectura de la filosofía de Levinas.

Como ha quedado establecido, la ética es una respuesta al otro, a su demanda, a su apelación. La ética, en la perspectiva de Levinas, no nace como resultado del cumplimiento de una ley, sino como respuesta a la interpelación del rostro sufriente del otro. Pero ¿acaso para responder del otro no es necesario, en primer lugar, saber quién es ese «otro»? Y aquí es el lugar en el que entran en juego los «marcos morales». Aunque no disponemos de espacio para tratar la cuestión de la diferencia entre *ética* y *moral* con el rigor que se merece, sí que es necesario advertir que esta distinción la encontramos en Levinas, aunque la mayoría de las veces no se establece explícitamente. En una entrevista con R. Kearney del año 1981, Levinas dice que «moral» hace referencia a una serie de reglas relativas a la conducta y al deber cívico, mientras que la ética «no puede ella misma dar leyes a la sociedad o dictar reglas de conducta». Antes bien, la ética «es una forma de vigilante pasividad respecto a la llamada del otro que precede a nuestro interés por el ser» (Levinas, 1998: 213-214). Lo que sostengo es que –implícitamente– Butler mantiene esta distinción en sus obras.

Volvamos ahora por un instante a la cuestión de los marcos morales. Toda sociedad establece un «sistema de significaciones» que, en definitiva, es un «sistema de reconocimiento», esto es, una «ontología social», un conjunto de categorías, de signos, que me dicen quién es ese otro al que tengo que responder y del que tengo que ocuparme. Lo interesante de la argumentación de Butler –sin duda fuertemente influida por Foucault aquí– es que los marcos humanizan, ciertamente, pero también deshumanizan. En otras palabras, los marcos morales distinguen las vidas que podemos aprehender de las que no (Butler, 2010: 17). Para decirlo clara y brevemente, los marcos ponen en marcha una «operación de poder». Esto significa que en toda cultura habita una «gramática», esto es, una serie de «dispositivos categoriales», de «imaginarios», que establecen en qué condiciones algunos individuos tienen derechos jurídicos, morales, científicos, etc., que les protegen o, por el contrario, que justifican su exterminio (Butler, 2009: 47). Los «marcos» protegen, es verdad, pero solo a aquellos que previamente han reconocido como sujetos de derecho, como sujetos morales, como sujetos «dignos». Esto significa que esos mismos marcos también desprotegen, es decir, legitiman la indiferencia, la destrucción y la crueldad de los que no han sido reconocidos como «humanos» (Mèlich, 2014). Hay sujetos que no son reconocidos como sujetos, hay vidas que no son reconocidas como vidas.

Creo que disponemos de un magnífico ejemplo para ilustrar lo que aquí se está diciendo. Tomemos el caso del protagonista de *La*

metamorfosis de Kafka, Gregor Samsa. La pregunta que deberíamos hacernos para comprender cómo funcionan los «marcos» sería la siguiente: ¿es Gregor «humano»? ¿La vida de Gregor es una vida «humana»? ¿Debe ser su vida respetada, debe ser llorada? ¿Puede Gregor ser exterminado sin tener «sentimiento de culpa», o bien tiene que ser respetado y protegido? Kafka nos ofrece una muestra del modo de proceder de los «marcos», de la lógica moral. A esta no le interesa el nombre propio, sino la categoría. Lo de menos es el sufrimiento de Gregor. Lo importante es en qué lugar de la clasificación lo situamos. Si Gregor es «humano» entonces posee «dignidad», y su vida tiene que ser respetada. Por el contrario, si no lo es entonces su muerte está plenamente legitimada. A la lógica moral –o a los marcos morales, para decirlo en términos de Butler– primero le interesa *qué* es el que sufre: si es o no «persona», si es o no «ciudadano», si es o no «humano». En función de la respuesta a esta pregunta, la moral decidirá si «esa» vida debe ser llorada, porque desde un punto de vista moral la vida y la muerte existen siempre en relación con un marco determinado (Butler, 2010: 22). El marco moral dice lo que uno tiene que ver, cómo lo tiene que ver y cómo debe relacionarse con «eso» que ve.

4. Adriana Cavarero: *Geometría de la inclinación*

Hay dos obras de la filósofa italiana Adriana Cavarero a las que vamos a prestar una especial atención: *Horrorismo* e *Inclinaciones*. En ambas la presencia del pensamiento de Levinas es evidente, pero en la última, además, es explícito. Pero antes vamos a pensar con Cavarero la cuestión de la condición humana. Es *Horrorismo* el libro en el que este tema aparece con toda su intensidad. Para comprender adecuadamente qué es para ella «lo humano», lo primero que es necesario hacer es reflexionar acerca de cómo es posible nombrarlo. La filosofía se ha ocupado de esta cuestión con su lenguaje categorial, pero lo humano no puede ser comprendido categorialmente. Hay que pensar la singularidad, es necesario pensar el «nombre propio». Para Cavarero, la víctima siempre tiene un nombre, aunque el horror haya querido borrarlo. La víctima no es «algo» sino «alguien». No se trata, ciertamente, de inventar un nuevo lenguaje, sino de mostrar «que es la vulnerabilidad del inerte en cuanto específico paradigma epocal la que debe venir a primer plano en las escenas actuales de la masacre.» (Cavarero, 2009: 12). Todos somos únicos, singulares e incomparables, y todos somos vulnerables porque la vulnerabilidad de nuestros cuerpos singulares, expuestos el uno al otro, constituye

la condición humana que nos pone en común pero dejándonos distintos. La tragedia de nuestro tiempo está justamente en las horribles circunstancias que nos obligan a percibir esta condición bajo la forma históricamente específica de su ultraje. «Según las zonas del planeta, tales circunstancias pueden ser geopolíticamente diversas y variablemente intensas, pero la condición humana ultrajada es de todas formas la misma» (Cavarero, 2009: 14).

Cavarero muestra con razón que, en nuestro tiempo, la palabra *terrorismo* se está banalizando. Se usa de forma indiscriminada y, por eso, acaba significando tantas cosas que ya significa poco, que ya no significa nada. Por eso propondrá un neologismo para poner el acento en el horror que sufre la víctima: «horrorismo». Es verdad que introducir un neologismo supone siempre un riesgo, pero es necesario correrlo. La figura que expresa la encarnación del horror en la mitología griega es Medusa. Una de sus representaciones más célebres la encontramos en la Galería Uffizi, en Florencia, en un cuadro de Caravaggio. Una cabeza cortada de la que salen chorros de sangre que se confunden con las serpientes del pelo, unos ojos y una boca desmesuradamente abiertos, y un grito inaudible. Aquí «el horror se revela sin palabras y sin sonido» (Cavarero, 2009: 38). Otro magnífico ejemplo de «horrorismo» lo encontramos en el cuadro de Munch *El grito*. De nuevo, la boca abierta de par en par y un grito silencioso que nos recuerda la Medusa de Caravaggio. Contemplar la violencia desde el horror significa no poder olvidar que el objeto de la violencia no es una categoría sino alguien con un nombre propio, un rostro (Cavarero, 2009: 41). Ahora bien, junto al rostro del inerte puede habitar alguien que acompaña, alguien compasivo, que abraza, auxilia y cura. Somos vulnerables desde el mismo instante en que venimos al mundo, y no podemos dejar de serlo. Cavarero nos recuerda que la filosofía ha olvidado la condición vulnerable en nombre de un sujeto racional e independiente. En la modernidad esta antropología de la racionalidad y de la fortaleza, esta antropología de la rectitud, hallará «su afirmación más notoria y clamorosa» (Cavarero, 2009: 45).

Es a partir de aquí que Adriana Cavarero construye su «crítica de la rectitud» poniendo el bisturí de su mirada sobre Platón, Kant o Canetti. Una «crítica de la rectitud» da comienzo constatando que la tradición occidental se ha construido sobre el modelo de la «verticalidad». La racionalidad, la autonomía, la fortaleza son principios que se han convertido en modelos antropológicos y en normativas morales. Frente a estos, todo lo que sea emoción, vulnerabilidad y atención, esto es, «inclinación», resulta sospechoso y debe ser supe-

rado. Pocas veces se ha hecho un diagnóstico más preciso y claro de la moral kantiana como el que realiza Cavarero: «[Kant] Como filósofo moral parece obsesionado por el modelo autista de un yo que legisla sobre sí y se obliga a sí mismo, un yo vertical y autoequilibrado que se alinea, en horizontal, sobre la entera superficie terrestre, junto a los otros yo, igualmente autárquicos, que son una réplica» (Cavarero, 2014: 21).

No es la autonomía sino la heteronomía, no es la rectitud sino la inclinación la que expresa el sentido de la ética, porque no hay ética sin exterioridad y toda inclinación tiende hacia el exterior, hacia el otro, hacia lo otro, hacia el extraño, hacia el extranjero. Apoyándose en Levinas –pero también en Hannah Arendt–, Cavarero muestra que frente a la verticalidad egoísta del sujeto, la inclinación lleva al yo «fuera de sí». En la inclinación, el yo «desea» al otro. Hasta la irrupción de la filosofía de Levinas la palabra *vulnerabilidad* está casi ausente del pensamiento occidental, y Cavarero reclama explícitamente su deuda con el filósofo lituano porque rompe con la idea de una ética fundamentada en la autonomía, en la razón práctica, y propone comprenderla a partir de la dependencia, de la asimetría, de la heteronomía: «El acento de Levinas cae sobre el contacto y la apertura o sobre una exposición constitutiva y no intencional de uno al otro, según la figura de una relación de dependencia total y asimétrica» (Cavarero, 2014: 28). El sujeto autónomo, cerrado en sí mismo, «recto», es un sujeto violento. Para hacerle frente es necesario, con Levinas, configurar una antropología de la vulnerabilidad y de la relacionalidad radical, porque es la relacionalidad la escena originaria y constitutiva de lo humano (Cavarero, 2013: 24), una escena que escritores y artistas –como por ejemplo Leonardo da Vinci y Virginia Woolf– han expresado mucho mejor que los filósofos. Tomándolos como punto de apoyo, Cavarero nos propone una «ética postural» basada en una «geometría de la inclinación». ¿Cómo sería esta ética?

5. Telón

Como ya venimos apuntando a lo largo de este ensayo, se trata de cambiar de registro y abandonar la idea de un sujeto modelado en la autonomía por una subjetividad de la relacionalidad y de la dependencia; se trata de abandonar la idea de un sujeto «autoconsistente» y separado por una subjetividad abierta al otro. La integridad del sujeto libre y racional deja paso a una vulnerabilidad sensible al dolor y al sufrimiento del otro. Levinas es el filósofo que, a juicio de

Judith Butler y Adriana Cavarero, ha posibilitado este cambio de registro. Su ética ha expulsado al «yo» y ha puesto en el centro al «otro». Hemos pasado de un egoísmo estructural a un altruismo total. La obra de Levinas es fundamentalmente una «crítica de la egología», una crítica a la idea de un sujeto libre, autopoietico y solipsista. Su crítica a la egología también es, como hemos visto, una crítica a la ontología, porque toda ontología es, más pronto o más tarde, una ontología «de la totalidad». La tradición filosófica desde Parménides se ha construido sobre la idea de la «unidad del ser», esto es, de la «lógica de lo Mismo». No se trata de cambiar de «lógica» sino de abandonarla. Es aquí el lugar en el que palabras como *tiempo, hospitalidad, don, fecundidad, deseo, erotismo, paternidad, feminidad, nacimiento...*, adquieren un nuevo sentido que queda resumido en ese verso de Paul Celan que Levinas cita en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: «Yo soy tú, cuando yo soy yo».

Bibliografía

ARENDT, H. (2007). "Algunas cuestiones de filosofía moral", en *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, J. (2006a). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, J. (2006b). *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.

BUTLER, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, J. (2014). *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*. París: Payot.

CAVARERO, A. (2009). *Horrorismo*. Barcelona: Anthropos.

CAVARERO, A. (2013). *Inclinazioni*. Milán: Raffaella Cortina Editore.

CAVARERO, A. (2014). "Inclinaciones desequilibradas", en SÁEZ, B. (s. d.). *Cuerpo, memoria y representación*. Barcelona: Icaria.

CELAN, P. (1996). *Amapola y memoria*. Madrid: Hiperión.

HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

HUSSERL, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Paulinas.

HUSSERL, E. (1982). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, E. (1985). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

KAFKA, F. (2010). "La metamorfosis", en *Cuentos completos*. Valdemar: Madrid.

LEVINAS, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

LEVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

LEVINAS, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.

LEVINAS, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.

- LEVINAS, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- LEVINAS, E. (1997). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.
- LEVINAS, E. (1998). "Ética del infinito", en KEARNEY, R. *La paradoja europea*. Barcelona: Tusquets.
- LEVINAS, E. (2001). *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta.
- LEVINAS, E. (2006). *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- LEVINAS, E. (2014). *Alteridad y trascendencia*. Madrid: Arena Libros.
- MALKA, S. (2006). *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- MATE, R. (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos.
- MÈLICH, J. C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- MOSÈS, S. (2005). *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Levinas*. Barcelona: Riopiedras.
- OUAKNIN, M.-A. (1992). *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*. París: Ballard.
- ROSENZWEIG, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.

Joan-Carles Mèlich
Universitat Autònoma de Barcelona
joancarles.melich@uab.cat